



Klagen, Undren, Spørgen -- med eller uden musik

Pallesen, Carsten

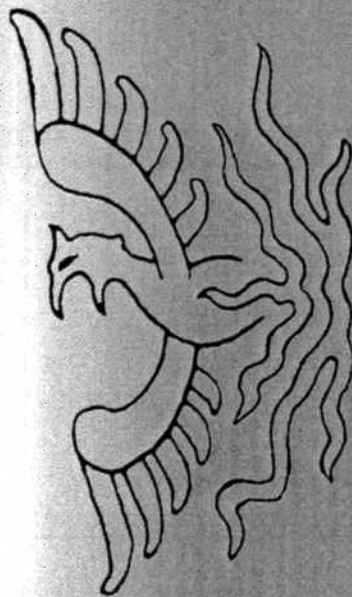
Published in:
Fønix

Publication date:
2015

Citation for published version (APA):
Pallesen, C. (2015). Klagen, Undren, Spørgen -- med eller uden musik. *Fønix, Guds virkelighed og menneskets -- udfordringer til metafysikken. Tilegnet Jakob Wolff*(Nr 3 -2. række), 173-198.

FØNIX

- siden 1976



FØNIX

Nr. 3 – maj 2015 – 2. række

Guds virkelighed og menneskets
– udfordringer til metafysikken

Tilføjelse: Jakob Wolf

Fønix udgives og redigeres af

Rasmus H.C. Dreyer
Elmevej 6, 4180 Sorø
Telefon 82 38 38 26. E-post: rhd@teol.ku.dk

Stefan Lamhauge Hansen (ansvarshavende redaktør for dette nummer)
Store Kamikestræde 82., 1169 København K
Telefon 33 14 01 83. E-post: slh@rundetaarn.dk

Thomas Fauth Hansen
Islands Brygge 13, 2300 København S.
Telefon 61 30 77 21. E-post: thomas.fauth.hansen@gmail.com

Martin Ravn
Blovstrød Præstegård, Kørvej 20, 3450 Allerød
Telefon 61660749. E-post: ravnmartin@gmail.com

Tidsskriftet Fønix er udgivet med tilskud fra Kulturministeriets tidsskriftsstøtteudvalg.
Årsabonnement (4 numre) 350 kr.; studerende 200 kr.; dette nummer 100 kr.

Angående abonnement: Stefan Lamhauge Hansen
E-post: slh@rundetaarn.dk

Redaktionens adresse: FØNIX, Købmagergade 44-46, 1150 København K
ISSN 0105-3116



Forfattere i dette nummer:

Dr.theol., forhenværende højskoleforstander, professor og rektor Ole Jensen, Ydbyvej 214,
7760 Hurup, Thy
Professor dr.theol. Arne Grøn, Peblinge Dossering 46 3 tv, 2200 København N.
Professor (mso) PhD theol. Claudia Welz, Christianshavn Voldgade 9 D 5, 1424 KBH K
Lektor, dr.theol. Carsten Pallesen, Ove Rodes Plads 1. 3. th, 2100 København Ø
Lektor, dr.theol. Jakob Wolf, Soderup Kirkevej 10, Soderup, 4340 Tølløse S

Forord

Denne udgave af Fønix er et temanummer med bidragene til det fødselsdagsseminar om *Guds virkelighed og menneskets – udfordringer til metafysikken*, hvormed nuværende og forhenværende kolleger fra Afdeling for Systematisk Teologi fejrede Jakob Wolfs tresårs dag. Seminaret blev afholdt den 20. januar 2012 på Det Teologiske Fakultet i et fyldt auditorium 7. De trykte tekster er omarbejdede versioner af de mundtlige foredrag.

I den første artikel ”’Metafysik for fuld musik’ – Løgstrup og Jakob Wolf” optræder Ole Jensen den historisk-biografiske og systematiske ramme for Jakob Wolfs tænkning. I første del fremstilles arkitekturen og progressionen i Løgstrups værk fra den fænomenologiske etik i *Den etiske fordring* frem til senværkets deskriptive metafysik og religionsfilosofiens teologiske spørgsmål om religiøs tyding af skaberværket som forståelseshorisont for den kristne tro. Jakob Wolf har ifølge Ole Jensen mere end nogen andre selvstændigt videreført inspirationen fra Løgstrups kontroversielle tese om sansningens afstandsløshed i den posthume kosmofænomenologi i *Ophav om omgivelse*. Ole Jensen afslutter sin artikel med at stille fire spørgsmål til Jakob Wolf, som angår forståelsen af Løgstrups metafysik. 1) Ville det være muligt at udskifte begrebet magt med kraft i Løgstrups tese om værensmagten og burde man overveje at omdøbe Løgstrups tale om deskriptiv metafysik med en anden betegnelse? 2) Kan Løgstrups tale om den helhedsdannende magt i universet, som iagttages i arternes diversitet, tydes religiøst som den skjulte værensmagt? 3) Kunne Jakob Wolfs tilslutning til en version af *intelligent design* i bogen *Rosens råb* have været formuleret klarere og derved undgået de misforståelser, den fremkaldte, fordi anliggende blev identificeret med den amerikanske højrefløjs politiske teologi? 4) Ville det ikke være mere præcist at tale om en *aesthetic design* end om intelligent design?

Arne Grøns bidrag ”Erfaring, passion, livsyttring” diskuterer forholdet mellem fænomenologi, metafysik og etik. Grøn tager især afsæt i den prædiken af Jakob Wolf, der har givet navn til dennes essaysamling *Det ubevæbnede øje*, og som han karakteriserer som en tekst der ”bliver i én, med efterklang.” Dette afsæt lægger op til en diskussion

af synets dialektik og de former for selvforhold, der afdækkes gennem sansningen.

Herved stiller Arne Grøn spørgsmålet om, hvilken subjektivitet der er på spil i de umiddelbare uvilkårlige erfaringer, som fænomenologien peger på. Han hæfter sig ved det slående og rammende, der kendetegner erfaringens negativitet, og som gør fænomenologien til en paradoksal afbrydelse af umiddelbarhed. Derved rummer fænomenologien en hermeneutisk og dialektisk implikation, som underspilles i Løgstrups og Wolfs bestemmelse af livsytringen som på en gang anonym og personlig. Det negative som betingelsen for erfaringen af det umiddelbart givne drejer sig om subjektivitet som en dybtliggende erfaring af erfaringens grundvilkår. Subjektivitetens problem viser sig navnlig i erfaringer af grundindbildninger, vi lider under. Anden del handler om grundvilkårets metafysik, der bevæger sig i en spørgen, som en vis eksistensteologi og dialektisk teologi ironisk nok sætter af fra, hvormed dialektikken kun bliver et navn, men ikke en forståelse af de erfaringer af vilkåret, som det ifølge Grøn handler om. I form af spørgsmål og analyser fremlæser Grøn betydningen af erfaringens negativitet og passionens subjektivitet i med- og modspil til Wolfs egne analyser af sansningens metafysik.

I "Et spørgsmålstegn mellem Gud og menneske: At tro på trods og at elske for intet" tager Claudia Welz livtag med Jakob Wolfs svar på Guds svar til Job i bogen *Jobs tårer*. Hun diskuterer med Jakob Wolf, hvorvidt humane erfaringer kan være (eneste) kriterier for den teologiske begrebsdannelse. Hun inddrager foruden Svend Bjergs anmeldelse af bogen, Hami Verbins religionsfilosofiske fortolkning af Jobs skæbne, som den bliver beskrevet i Bibelen, og placerer Jakob Wolf mellem Verbins og Bjergs udlægninger. I sin læsning af Job henviser hun til nøglebegrebet *hinnam*: Job elsker Gud uden grund, uden belønning, gratis, for intet, eller ligefrem forgæves. Tanken om troens usikkerhed og ubegrundethed har den jødiske digter og tænker Elazar Benyoëtz taget op i en aforisme, hvor Guds svar til Job er: ja, dit spørgsmål er berettiget, men er du berettiget til at stille det?

I "Klagen undren spørgen – med eller uden musik" tager Carsten Pallesen tråden op fra Ole Jenssens anslag, Løgstrup-citatet 'metafysik med fuld musik', som Jakob Wolf har gjort til sit ledemotiv. Med afsæt i spørgsmålet om det onde som udfordring til metafysikken, i Jakob

Wolfs eget forhold til musik, navnlig den portugisiske blues, fado'en, og i Lars Lilholts videreførelse af en folkelig dansk musik, handler artiklen om forholdet mellem teologi, metafysik og musik i tre afsnit: 1) Om den bibelske klagesalme, navnlig salme 22 i Paul Ricoeurs fortolkning, som nøgle til forståelse af forholdet mellem loven og evangeliet hos Luther. 2) Om sammenhængen mellem hjemløshed og musik i den V. bog i Nietzsches *Glade videnskab* ud fra Werner Stegmaier. 3) Om spørgen og hjemløshed som litterært og filosofisk tema hos den franske filosof og forfatter Vincent Delecroix, navnlig hans bog *Foran døren* (2004).

Som afslutning bringes Jakob Wolfs skriftlige svar på de udfordringer og spørgsmål, som bidragene stiller, og som han på dagen besvarede mundtligt, samt et optryk af det essay om teologiens videnskabelighed, der blev trykt i *Universitetsavisen* i 2011.

Carsten Pallesen

mus, Tübingen: Mohr Siebeck

Marquard, Odo (1990), "Schwierigkeiten beim Ja-Sagen" i: Willi Oelmlüller (red.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München: Wilhelm Fink Verlag, 87-102.

Verbin, N. (2010), *Divinely Abused: A Philosophical Perspective on Job and His Kin*, London/New York: Continuum.

Welz, Claudia (2007), "Reasons for Having No Reason to Defend God – Kant, Kierkegaard, Levinas and their Alternatives to Theodicy" i: Hendrik M. Vroom (red.), *Wrestling with God and with Evil. Philosophical Reflections* (Currents of Encounter 31), Amsterdam/New York: Rodopi Press, 167-186

Welz, Claudia (2008a), *Love's Transcendence and the Problem of Theodicy*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Welz, Claudia (2008b), "Welche Macht ist mächtiger als Ohnmacht? Mit Levinas auf den Spuren dessen, was sich den Zeichen entzieht" i: Philipp Stoellger (red.), *Sprachen der Macht: Gesten der Er- und Entmächtigung in Text und Interpretation* (Interpretationen Interdisziplinär 5), Würzburg: Königshausen & Neumann, 165-185.

Welz, Claudia (2010), *Vertrauen und Versuchung*, Tübingen: Mohr Siebeck 2010.

Wolf, Jakob (2010), *Jobs Tårer: Om Gud og det onde*, 4. udg., København: Anis.

Wolf, Jakob (2011), "Gud som magten og kærligheden" i: *Præsteforeningens Blad* (23.12.2011), 1142-1147.

Klagen, undren, spørgen – med eller uden musik

Af Carsten Pallesen

Spørgsmålet om det onde har stået i centrum for Jakob Wolfs teologiske tænkning.¹⁹ Hvad enten det onde tages op i bekendelsen af menneskets fejlen eller som den uskyldiges lidelse, anfægter det onde forventningen om mening. Det onde rejser spørgsmål som *hvorfor*, *hvorfra* (kommer det onde) og *hvordan* (leve med lidelse og skyld). Bibelske og teologiske svar forudsætter, at der kan peges på veje ud af tvetydigheden på det emotionelle, kognitive og praktiske plan. Fascinationen af det dømoniske og tvetydige står overfor en fordring om at lade sig bestemme af det gode, der finder forskellige udtryk i stil med Grundtvigs linje "det kendes på os som lysets børn at natten hun er nu omme". De forskellige bibelske trosbekendelsers foregribelse af det ondes overvindelse tillader ikke at nedtone klagen eller kampen for, at den skjulte Gud igen skal vise sit ansigt for den lidende.

I den bibelske salmepoesi ledsages lovprisning og klage af en undren over mennesket og skaberværket, f.eks. forener Salme 22 klagens afgrund med en apokalyptisk lovsang, der hæver skellet mellem døde og levende, venner og fjender. Gennem salmens poetiske struktur og virkemidler genopdages underet og sorgen. Spændinger mellem nutid, fortid og foregribelse af fremtid, klage og lovsang udgør en samlet bevægelse, der lader klagen klinge med i lovsangen og lovsangen være foregribet i klagen i en dialektik mellem fravær og nærvær, der markeres med, at lovsangen er et *løfte* om lovsang. Jobsbogen og digtene om herrens lidende tjener (Esajas 53) er to andre ligeledes marginaliserede stemmer, der som Salme 22 udfordrer de historiske og profetiske traditioners teologier med spørgsmålet hvorfor. Disse figurer handler alle om, hvordan lidelsen tænkes at transformeres til en stedfortrædende lidelse for. De historiske og profetiske traditioner forsvare historiens mening ud fra tanken om Guds retfærdighed. I den deuteronomistiske skole retfærdiggøres lidelse som straf for folkets og den enkeltes synd.

¹⁹ Jakob Wolf, *Den Skjulte Gud*, (Frederiksberg: Anis, 2001); *Jobs tårer Om Gud og det onde* (Frederiksberg: Anis, 2009).

På linje med disse teologier afslutter flere salmer med udsigten til en grusom hævn over fjenderne (f.eks. Sl 137, vv8—9).

Det underfulde og det anfægtende, som udfordrer disse teologier, udspringer af en skrøbelighed, der ikke artikuleres i kulten, og som fortsat kalder på nutidige tankemæssige og poetiske formuleringer.

I Schleiermachers *Taler om religionen* erkendes religionens væsen ikke ud fra mirakler, uforklarlige undtagelser fra naturlove, men anskues og anes gennem konkrete erfaringer af, at "alt er mig et under" ("mir ist alles Wunder").²⁰ Religion er for Schleiermacher "sans og smag for det uendelige." Denne forståelse gælder også for den tænkning om skabelse og natur, som Jakob Wolf har udfoldet i forlængelse af K.E. Løgstrups metafysik i sammenhæng med Goethes tænkning. Bag Schleiermacher og Goethes natur- og religionsfilosofi ligger Spinoza som en vældig understrøm i den tyske og jødiske oplysningsfilosofi med navne som Lessing, Jacobi, Fichte og Mendelssohn. Spinoza siges at være den første, der gjorde biologien, livet, til model for tænkningen, og som derved brød med den ældre rationalismes matematiske og geometriske videnskabsparadigme. I sporet af Spinoza udfolder livs- og naturfilosofien sig som en opmærksomhed om livsyttringer og følelser som kærlighed og som erfaringen af endelighedens sorg i uendelighedens glæde, som er Spinozas mest grundlæggende bestemmelse af væren. Før disse følelser kan gribes med tanken er de allerede blevet formulerede i religionens sprog, eksempelvis i liturgien, Bibelen, poesien og kunsten – og ikke mindst *musikken* som følelsernes før-sproglige sprog. Således kan Jakob istemme Løgstrups udsagn ved et disputatsforsvar, "Jeg går ind for metafysik med fuld musik" (Jakob Wolf 'Jeg går ind for metafysik med fuld musik' – Løgstrup og sansningen" (Frederiksberg: Anis 2012), 217-227).

Men, det er vigtigt at hverken for Jakob Wolf eller Løgstrup kan naturfilosofien afrundes. Det ondes problem og tilintetgørelsen vidner om en etisk og religiøs konflikt mellem godt og ondt, der ikke kan løses immanent.

Metafysikkens spørgsmål er – efter Kant – bevaret som en åbenhed for det absolutte, ikke som svar eller gudsbevis, men i form af en spør-

²⁰ Friedrich Schleiermacher, "Om religionens væsen", *Om religionen. Taler til de dannede blandt dens foragtere*, (Århus: Aros 2010), 96.

gen – hos Nietzsche karikeret som "tilbedelsen af spørgsmålstegnet", men vel at mærke ikke forrådt, da Nietzsche selv stiller "Guds død" ind i "det uendeliges horisont" i "Den femte Bog" i *Den glade videnskab* §343, og derved artikulerer en "sans og smag" for det uendelige på linje med Spinoza og Schleiermacher. I sin tolkning af Den femte Bog fremhæver Werner Stegmaier sammenhængen mellem "livets musik" (§368) og Spinoza (§372) som bogens ledemotiv.²¹

Klagen er et stikord for en marginal, heterogen, men vigtig "mislyd" i GT, der i enkelte salmer, i Jobsbogen og hos de sene profeter åbner for spørgsmålet om den skjulte Gud, gudsforladthed og teodicé-problemet.

Klage og klagesalmen må ikke forveksles med *boden* og bodssalmen, der i den jødiske og kristne fromhed indtager en dominerende plads. Klagen artikulerer gudsforladtheden, Guds skjulthed, uden påberåbelse af uskyld og uden bekendelse af skyld, men nærmere som et råb, hvor klagen tangerer en ironisk anklage, som det eksemplarisk fremgår af Salme 22. Denne mislyd bliver det centrale tilknytningspunkt for evangeliernes Passionsberetning, nærmere bestemt Markus og Lukas. Salme 22 udgør retrospektivt det nye testamente i det gamle, den hjørnesteen, som bygmestrene, der valgte teodicéens, gengældelsens og bodens svar, forkastede. Korsordene *citerer* ikke bare de apokalyptiske elementer: iturivningen af tempelforhængt, jordskælv, temning-kast og temaet om den retfærdige, der lider uskyldigt, men bliver oprejst fra de døde som tegn på gudsrigets frembrud.²² Den korsfæstede *ikklæder* sig snarere disse ord og gennem denne tilegnelse vokser ifølge Ricoeur en helt ny betydning frem. Salmens bevægelse fra klage over bøn og omslag til den afsluttende universelle lovprisning bliver derved den tekst, som den kristne passion ombesætter og udlægger, og som

²¹ W. Stegmaier "Philosophischer Idealismus' und 'Musik des Lebens'. Zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien. Eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr 372 der *Fröhlichen Wissenschaft*" in: Nietzsche Studien (2004) 90—128.

²² Det følgende bygger på Paul Ricoeur: "Lamentation as Prayer" *Ricoeur og LaCocque, Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies* (Chicago: University of Chicago Press 1998), 211--232. Se forf, "A »Questioning Lament«: Trajectories of Biblical Poetry and Interpretive Prose in Psalm 22 and in the Passion of Mark as a Hegelian Moment in Ricoeur's Philosophy of Religion" In: *Ingolf U. Dalferth (ed) The Legacy of Paul Ricoeur* (Tübingen: Mohr Siebeck 2015)

gør sidstnævnte til en palimpsest. Men denne betydning ses først retrospektivt. Til trods for omslaget fra klage til lovsang, er Salme 22 ifølge eksegterne en ægte klagesalme. Dens kontekst inden for Psalterets bog i bogen betyder, at klagen bliver en stemme i koret af overvejende bødss- og takke-salmer. I den lille samling af fem sange, der indgår i Psalteret, og som kaldes Klagesangene, og som tilskrives Jeremias, er klagen enstemmig uden trøst og omslag, sort på sort: et indledende "Ak!" angiver tonen fra først til sidst.²³

Spørgen, undren og klage indikerer forskellige tvetydige og negative intentionaltiteter. *Bønnen* er en fjerde intentionaltitet eller talehandling, der er medindeholdt i klagen i Salme 22, men ikke f.eks. i den måde Jobsbogens klage er udformet. Der er således tale om "familieheder" mellem undren, spørgens og klagens figurer, og det kan være problematisk at forsøge bringe disse stemmer ind under et begreb. Alligevel rejser negativitetens poetiske artikuleringer et religionsfilosofisk spørgsmål om enhed, entydighed som et muligt svar til den dæmoniske tvetydighed.

I det følgende skal det forsøges at tænke disse figurer som forskellige religiøse tilgange til den verden, som i klagen og lovsangen afdækkes, bagom de måder, videnskaberne og den gængse hverdagslige indstilling udlægger verden og dens forekomster på med henblik på brugen af den. 1 *klagens* betydning ud fra den bibelske sammenhæng. 2 *undren* ud fra Jakob Wolfs begreb om *det uomgængelige*. 3 *spørgen* tematiseres i to skridt, der begge tager afsæt i erfaringen af hjemlighed og hjemløshed, dels hos Nietzsche og Heidegger, dels i en litterær-filosofisk artikulering heraf hos Vincent Delecroix. Til afslutning en bemærkning om Ricoeurs tolkning af klagen og den kristne passion som en appel til medfølelsen med den lidende næste.

Udfordringen til metafysikken

De tre ansatser som her tages op til besvarelsen af spørgsmålet om "Guds virkelighed og menneskets – udfordringer til metafysikken" kalder på en mere systematisk stillingtagen til metafysikproblemet i den skabelsesteologi, som Løgstrup, Ole Jensen og Jakob Wolf repræsen-

terer, og som også omfatter impulsen fra Schleiermacher og Spinoza. Trods deres anerkendelse af det ondes problem og henvisninger til Luthers skelnen mellem den skjulte og den åbenbarede Gud ligger der en systematisk udfordring i Løgstrups konception af metafysikken som en filosofisk regnskabsaflæggelse for den første trosartikel. Det drejer sig for Løgstrup, Jensen og Wolf om at fremdrage det ved den umiddelbare erfaring af etiske og kosmofænomenologiske foreteelser, der undrager sig vor egen magt og fortolkning, og som kalder på en religiøs totaltydning, der bekræfter, at mennesket er indfældet i kosmos, og at dette univers ikke er Gud uvedkommende. Der er således tale om en moderne version af en traditionel participationsmetafysik, hvor den "ubevæbnede sansning" giver den direkte adgang til Gud.²⁴ Men det kan diskuteres, om den universelle undren, som er grundlaget for Schleiermachers 'Wunder' og Løgstrups, Wolfs og Jensens 'metafysik med fuld musik' virkelig er en direkte og distanceløs åbenhed overfor tilværelsen, sådan som en participationstænkning forudsætter. Her er Nietzsches og Heideggers tanken over hjemløsheden som en befrielse fra "Heimat" og Vincent Delecroix vedvarende spørgen til 'hvor er mit hjemme hos mig selv?' mere i samklang med det bibelske hovedspor, som indledes med Abraham. Abraham kaldes netop ud i sporenes og tegnenes univers, som han på egen regning og risiko tyder og udlægger, og hvor han ikke får tilbudt en ny metafysik, en erfaringsmæssig vished eller sikkerhed, men bliver stadig mere uforståelig for sig selv og andre og derved bærer af løftet, den i hvem alle slægter skal velsignes. Der er en dyb solidaritet mellem moderne bevidsthed om hjemløshedens eller eksilets grundvilkår og det bibelske univers snarere end med den metafysik, som vi skylder grækerne, for hvem kosmos er ligedannet med logos, sådan som Løgstrup og Jakob også forstår skabelsen. For eksempel tænkes de suveræne livsyttringer og sproget her at være etisk bestemte, naturlige fænomener, der er skabte af Gud, fordi de viser ud over sig selv. Skabelsestanken bliver her forstået som garanten for en korrespondens eller participation mellem erfaringen, fænomenerne og sproget. Metafysikken bekræfter hjemligheden og fortrogheden som erkendelsesgrundlag for erfaringer af negativitet. Denne model er van-

²³ Günter Bader, *Der Klang der Klage – ausgehend von den lamentationes-Lektionen des Thomas Tallis. Eröffnungsvortrag Berlin 1.12.2011* (CMZ-Verlag Rheinbach: 2012).

²⁴ Jf. Jakob Wolf, "Det ubevæbnede øje – en prædiken" *Det ubevæbnede øje. Essays om fænomenologi, videnskab, økologi og teologi*, (København: Anis 2012), 465-468.

skeligt forenelig med Abraham, der ikke har nogen umiddelbarhed, der kan gøre hans gudsforhold forståeligt og plausibelt. Sidstnævnte indleder en hjemløshedens bevægelse uden tilbagevending som horisonten for den kristne forståelse af håb, tro og kærlighed. Denne mere fundamentale systematiske diskussion af skabelse og transcendens vil jeg undlade at udfolde her.

Klagen

Indenfor Psalterets 150 salmer tilhører klagesalmen som nævnt en mindre undergruppe, hvor klagen artikuleres som en individuel eller kollektiv stemme, der skiller sig ud fra den mere hyppige bodssalms bekendelse af skyld. Klagen rejser det teologiske problem med *den skjulte Gud*, som hverken besvares med de historiske traditioners teologi, Eksodus og Deuteronomium, eller med de profetiske traditioners teodicé. Klagen er ubeqvem for disse teologier, der forgæves – som det viser sig hos de sene profeter – forsøger at undgå denne stemmes (an-)klagende spørgen. Klagen indrømmes således en plads mellem Loven og Profeterne f.eks. i Jobsbogens dialoger, men også i de sene profeters digte om Herrens lidende tjener, der anslår det messianske tema, som den kristne Passion knytter til ved. Kun i klagesalmen (og Klagesangene) finder vi klagen ”med musik”. Bogens navn *Psalter* betyder citar, et ti-strengt musikinstrument. Dog er klagens og Psalterets klang (jf. Günter Bader, *Klang der Klage*) en forstummet musik, der siden templets og statens ødelæggelse har kaldt på overvejelse over det forstummede *Psalter*, der nu ikke mere klinger som sang, men overdrages som læsessalmer på grænsen mellem citeren og reciteren.²⁵

Markuspassionen lader den døende Kristus iklæde sig salme 22 som en tekst, han bærer indefra, skriver Ricoeur, og som derved undergår en radikal transformation (Ricoeur ”Lamentation as Prayer” *Thinking Biblically* 1998, 211-132). Salmens apokalyptiske elementer bliver appliceret på korsbegivenheden. Hvad salmen poetisk fremstiller som (løftet om) en fremtidig lovsang, bliver i den kristne Passion fortalt som den nye virkelighed, der er gået i opfyldelse med Jesu død og opstandelse. Passionen holder sammen, hvad den historisk kritiske eksegesi har vil-

let adskille som to separate salmer. Salme 22 er nemlig stykket sammen af to dele. Første del vv 1-19 er den bedendes klage, der udtrykker en følelse af gudsforladthed, hvor klagen tangerer anklagen. Anden del vv 23-32 foregriber en fremtidig apokalyptisk lovsang, der omfatter de døde og fjenderne. Første del indledes med en anrøbelse af *min Gud*, min Gud, hvorfor hører du ikke mine nødskrig? Klagesalmen har således form af en (negativ) bøn: ”Hold dig ikke borte fra mig!” (vv 20-22), der indgår i en tredelt struktur (klage – bøn – lovprisning). Derved adskiller klagesalmen sig fra bodssalmen, hvor klage og bøn tenderer mod at falde sammen. Mens den bedende i *bodssalmen* bekender sin skyld og lover bod, er dette helt fraværende i den genuine klagesalm. Bønnen får derfor en anden karakter. Gudsforladthedens lidelse fortolkes ikke med gengældelsens, skyldens og straffens rationale, som det ses i den profetiske og deuteronomistiske teologi og i bodssalmen. Gudsforladthedens lidelse fremstilles i Salme 22 gennem en række drastiske metaforer, således beskrives i v. 15 følelsen af rastløshed, uro og forladthed:

Jeg er som vand der hældes ud, alle mine knogler falder fra hinanden/ Min mund er tør som et potteskår, min tunge klæber til ganen/ Jeg kan tælle alle mine knogler men de ser kun på mig med skadefryd.

Det lidende jugs identitet og lidelsens specifikke karakter er gjort ubestemmelig, og dermed almenføres lidelsen gennem den poetiske proces. Lidelsen angives som sygdom, fattigdom, forfølgelse af fjender eller angreb af hunde, løver og okser, der tilsammen tegner et omrids af gudsforladthedens urlidelse: fraværet af fred (*shalom*).

Anden del, lovsangen (vv 22b-32) er lige så ekscessiv, eskatologisk og universel, som gudsforladthedens er afgrundsagtig. Lovsangen udtrykker (muligheden af) en genvunden tillid til Gud, men stadig med klagens spørgen (*plainte questionnante* Ricoeur), tvivl og uro opbevarer. Lovsangen er formuleret i form af et løfte, en foregribelse af en fremtid i gudsforladthedens nutid, og således er spillet mellem nærvær og fravær, skjult og åbenbar ifølge Ricoeur en uophævelig spænding i salmens kontrapunktiske bevægelse.

²⁵ Jf. Günter Bader, *Rezitation und Zitation. Ein Kapitel aus der Theologie des Psalters. Workshop in Berlin 7.7.2012* (CMZ-Verlag Rheinbach: 2012).

De hjælpeløse skal spise og blive mætte/ de der søger Herren skal lovsynge ham og de skal få et langt liv/Hele den vide jord skal huske Herren.

Men heroverfor spørges (v30): Hvordan kan de der sover i jorden, kaste sig ned for ham? Hvordan kan alle de der er steget ned i jorden, bøje knæ for Ham?

Omslaget fra den ene ekstrem til den anden er gådefuld, og man har antaget en kultisk kontekst, hvor et orakelsvar fra præsten har begrundet den genvundne tillid. Ud fra sproglige træk i den tekst, der er overleveret, kan der, som Ricoeur gør, argumenteres for en progression og sammenhæng mellem de to dele: at lovsangen er foregrebet i klagens anrøbelse, og at klagen omvendt klinger med i og er opbevaret/ophævet i lovsangen. Lovsangen er nemlig ikke aktuel, men som sagt et løfte om en fremtidig lovprisning. Den ubestemte erfaring af gudsforladthed, som Salme 22 giver poetisk form, er beslægtet med visdomslitteraturens spørgsmål om Gud og det onde, den retfærdiges lidelse. Klagen skelnes som nævnt fra de senere bodssalmers bekendelse af skyld, som især har præget den protestantiske fromhed, hvor lidelsen gives mening gennem den kristne syndsteologi: du er selv skyldig i kraft af arvesynden. Den profetiske fortolkning af det onde som skyld og straf udfordres imidlertid af gudsforladthedens rene urlidelse, klagen, som er den eksistentielle og poetiske formulering af den skjulte Guds problem. Dette spørgsmål har Løgstrup netop fremdraget i det sjette kapitel i *Skabelse og tilintetgørelse* som en udfordring til teodiceen og til den gængse protestantiske bodsfromhed, hvor han på linje med Ricoeur er afgørende inspireret af den moderne jødiske religionsfilosofi hos Buber, der er uadskillelig fra Franz Rosenzweig, som er hovedinspirationen for Ricoeurs bibelske religionsfilosofi. Ifølge disse messianske fortolkninger lader klagen sig ikke besvare med historieteologiens credo, *Shema* (5 Mos, 26). Klagen sættes tværtimod i skarp kontrast af henvisningen til fortiden i Salme 22, vv 5–6: "Vore fædre stolede på dig/de stolede på dig, og du befriede dem. /De råbte til dig og de blev reddet; de stolede på dig og de blev ikke gjort til skamme." Kontrasten skærpes ironisk i v 9:

Men jeg er en maddike og ikke et menneske/Til spot for alle, foragtet af folk/
Alle der ser mig, håner mig/de vrænger mund og ryster på hovedet:/ "Han har overgivet sin sag til Herren, lad ham befri ham, han må redde ham, han elsker ham jo".

Loven, profeterne og skrifterne sammenfatter den hebraiske Bibel i en rangorden, hvor Loven, Torahan er den vigtigste autoritet for forståelsen af Jahves vilje og ord, *profeternes* vidnesbyrd indtager andenpladsen, mens *skrifterne* (herunder bl.a. Salmernes Bog og Jobsbogen) er tertiære. Job er ikke israelit og mange af salmerne er formentlig overtaget fra ikke-israelske traditioner, som er samlet op under ekssilet. Loven omfatter de fem mosebøger og således fortællingen om skabelsen, udfrielsen fra Ægypten og åbenbaringen på Sinai. Profeterne fortolker historien ud fra loven, og retfærdiggør folkets trængsler som retfærdig gengæld for manglende overholdelse af loven. Den historieteologiske og profetiske teodice, der fastholder Guds retfærdighed og menneskets skyld, anfægtes imidlertid i skrifterne, f.eks. Jobs Bog og i Salme 22 og i sangene om herrens lidende tjener. Hvad nu hvis Gud har forladt og forkastet sit folk, og selv er draget i eksil, spørger klagen. Klagens teologiske pointe er, at den siger nej til de senere bodssalmers bekendelse af den lidendes egen skyld. Klagesalmen indeholder netop ingen synds- eller skyldsbekendelse. Derved udfordres en bestemt metafysik og musik, der antager en moralsk verdensorden, en underliggende harmoni. Det sidste er vigtigt for salmens kristne fortolkning, hvor navnlig salme 22 danner mønsteret for Passionsberetningernes apokalyptiske tolkning af korsdøden, som tegn på gudsrigets frembrud. Den kristne læsning er forberedt af de sene profeters apokalyptiske forestillinger om den retfærdige, der lider (Job-skikkelsen og digtene om Herrens lidende Tjener), hvor lidelsen ikke bare forlenes med en aktiv betydning, men hvor den tenderer mod at blive et gudsprædikat, og hvor den historiske kontekst, de historiske traditioners teologi, Eksodus, er nedtonet. Når Gud antager lidelsens træk anfægtes tanken om Guds uforanderlighed og hellighed. De profetiske og historiske teologiers traditioner viger her for en universel forståelse af lidelsen, som den kristne passion knytter til ved. I den jødiske tradition har *loven* og *profeterne* som nævnt rangen for *skrifterne*. Indenfor den sidste inferiore kategori, indtager Jobsbogen, visdommen og Psalteret og navnlig klagesalmen en særlig stilling for den kristne forståelse af GT. Psalteret er det mest citerede

skrift i NT. I den kristne teologi, sådan som vi kender den i en luthersk tradition, bliver klagen en bro mellem loven og evangeliet, Toraen og Passionen, Moses og Kristus. Psalteret udgør for den unge Luther, det man i litteraturteorien kalder en forsvindende mediator (*vanishing mediator*) mellem Loven og Evangeliet (Passionen), som er ligeså vigtig eller måske vigtigere end Paulus' Romerbrev. Dette var grundtesen i Gerhard Ebelings afhandling om Luthers hermeneutik.²⁶ Regin Prenter har argumenteret for, at Luthers tidlige salmeforelæsning 1513-15 er afgørende for hans forståelse af lov og evangelium.²⁷ Psalteret er hverken kristendom eller jødedom, men en universel – proto-teologisk – forståelseshorisont for begge, en følelsernes gymnastiksals (*psalterium palaestra*), kaldte traditionen dette længe før Luthers prægning af udtrykket, der stiller radikale spørgsmål i en musikalsk poetisk form. Psalterets jødiske og kristne virkningshistorie viser, at dens tekstliggørelse af *følelsen* har en umiddelbar tidløs appel. Man kan gå så vidt som at sige, at Psalteret er et kondensat af hele Bibelen, Bibelen i Bibelen, som Luther og traditionen før ham mente. Her er den menneskelige virkelighed artikuleret konkret og individualiseret, som det kendes fra andre folkelige overleveringer eventyr og viser, men med den forskel, at spørgsmålet om henholdsvis jeget og duet, transcendensens navn (Ja-hve) er accentueret og således sætter fortegnet for klage- og lovsange, ja for hele Psalteret som genre eller bog. Psalteret er først og fremmest en musikalsk kategori et tistrenget instrument eller et orgel. En salme, læst indenfor konteksten af de 150, får en anden teologisk vægt, end uden for. Derfor må der skelnes mellem Psalterets teologi og enkelte salmers teologi, hvor der ses bort fra den musikalske dimension, som det ses næsten overalt i eksegesen og den systematiske og praktiske teologi, og hvorfor Günter Bader taler om det forstummede Psalter. Jeget, der råber fra det dybe, og transcendensens høje himmel, er personificerede i en nærværende eller fraværende Gud, der, som det hedder, bor i vore lovsange. Således er jegets position intensiveret i henvendelsen til

²⁶ Gerhard Ebeling, *Evangelische Evangelieauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik* (1942) (Tübingen: Mohr Siebeck 1962).

²⁷ Regin Prenter *Der Barnherzige Richter. Iustitia dei passiva in Luthers Dictata super Psalterium 1513-1515*, Universitetsforlaget i Aarhus. Århus 1961.

det transcendente du, ja selvforholdet i klagen foregriber den rolle hin enkelte spiller i den kristne sammenhæng fra Augustin til Kierkegaard.

Klagens bibelske form eller "klang" blev i romantikken efter Herder opfattet som en spontan upoleret manifestation af lidenskaber. Men i dag – efter den litterære kritik – er man blevet mere opmærksom på betydningen af Psalterets formelle, systemiske træk, der giver følelsen en poetisk form.

Psalteret vedbliver med at fascinere tænkere, kunstnere, komponister – uanset proveniens – fra Igor Stravinski til Nick Cave. Som et eksempel citerer Hegel i sine forelæsninger over æstetikken Salme 29 som udtryk for den hebraiske poesis sublimitet:

Herrns røst lyder over vandet / Ærens Gud lader tordenen rulle/Herrn er over de vældige vande/Herrns røst lyder med kraft/Herrns røst lyder med væld/Herrns røst får cedretæer til at splintre/Herrn splintrer Libanons cedre. Han får Libanon til at springe som en kalv/Og Sirjon som en vildokse/Herrns røst splatter ildens flammer/Herrns røst får ørkenen til at skælve/Herrn får Kadejsh ørkenen til at skælve/Herrns røst får hindene til at føde/ Og skræller barken af skovens træer

Stemmen sammenlignes med en naturkraft, lyn og torden, der splatter fænomenerne i verden. Digtets maskinelle gentagelse, der i den hebraiske version hænger sammen med den poetiske teknik, akrostikon (alfabet- eller navne-akrostik) og poetisk parallellisme. De poetiske systemer sætter naturens fænomener på plads i en forskels-sættelses-proces i lighed med de distinktioner, hvormed verdens indretning oprides i Genesis. Verdens *at* og dens *hvordan* ridse her op i en dialektisk selvrefleksiv proces, hvor tilbagevirkningen på den, der opridses, og iagttager disse forskelle, fremkalder det gentagne: Og han så at det var godt.

Den historisk kritiske eksegese, ikke mindst den skandinaviske skole, ærgres sig over, at Psalteret ikke rører meget om sin oprindelige (kultiske) kontekst (*Sitz im Leben*), spørgsmålene om den klagendes identitet, gruppe eller individ, og om hvem fjenderne er, eller hvad den klagende fejler – kan der sættes en diagnose på lidelsen – forbliver ubesvarede. Heroverfor fremhæver Ricoeur, hvordan poesis konkrete referenceringsprocesser netop udmærker sig ved at udviske konkrete referencer til salmens *Sitz im Leben*, for derved at åbne for, at nye læsere med andre erfaringer kan genkende sig selv i dens ord. Takket være den

poetiske tekstliggørelse (*Vertextung*) og ubestemmelliggørelse af følelserne, åbner salmelitteraturen et spillerum for forskyndninger og ombytninger. Disse formelle træk begrunder den tilvækst i mening, som Salme 22 undergår, når den ikke bare citeres, men bliver de ord som den korsfæstede ifører sig som Guds egen erfaring med sig selv, og som inddefra sprænger dens ord og former med en ny mening. Når bønnens jeg identificeres med den korsfæstede udvider klagens betydning sig til at være Guds eget ord: Min Gud, hvorfor... Den gudsforladtes klage som guds egen selvudsigelse transformerer erfaringen af Guds skjulthed, af at der ingen Gud er, eller at "Gud er død" fra at være en marginaliseret stemme til at blive den centrale kristne erfaring af Gud under modsat skikkelse, som Luther udtrykker det. Dårens ord i Salme 10 ophøjes således takket være virkningshistorien til at blive det moment i Guds egen erfaring med erfaringen, der begrunder den kristne bekendelse, der i Markusevangeliet lægges i munden på den romerske centurion, efter at Peter, Judas og kvinderne alle er flygtede: "Et menneske der dør således er i sandhed Guds søn". Den bibelske benævnelse af Gud gennem dåren, bipersonen, centurionen, den gudsforladte, stiller ifølge Ricoeur en alvorlig udfordring til en metafysisk gudserkendelse uden om dårens artikulering af dumhed og fortvivelse.²⁸ Salmens poetiske universalisering af denne stemme forlader den historiske kontekst, men bevarer det konkrete udtryk for følelsen af gudsforladthed, der uden den poetiske form, de specifikke metaforer, der taler umiddelbart til identifikationen, ikke ville eksistere, eller ikke ville være gjort alment tilgængelige i et sprog, der taler til nye læsere og lyttere. Psalterets poetiske de-kontekstualisering muliggør, at salmerne genoptages i stadig nye individuelle eller kollektive kontekster, der på tværs af epoker og kulturer artikulerer spørgsmålet om det menneskelige vilkår, det kalde- de og svarende selv, som udgør Psalterets kor, der i klagesalmen åbner for, at spørgeretningen vendes om, "hvorfor har du forladt mig?" Det er et spørgsmål til det Gud Herren stiller efter overtrædelsen, "hvor er du Adam?" Denne omvendning griber over på en filosofiske spørgen, "spørgsmålet om spørgsmålet", kunne man sige med Heidegger (og Piaton), hvad er filosofi, hvad er metafysik, hvad er sandhed?

²⁸ Ricoeur, "Fides quarens intellectum: antécédents bibliques", *Lectures* 3, Seuil, Paris 1992, 327–354.

Undren

Den 'metafysik med fuld musik', som Løgstrup introducerede i sit sene forfatterskab, og som Jakob Wolf har videreført, har som nævnt udgangspunkt i en universel undren. I sin Anden Tale om religionens væsen i *Taler om Religionen* (1799) indvarer Schleiermacher med sentensen "mir ist alles Wunder" (alt er mig underfuldt), den moderne protestantiske religionsfilosofis universelle åbenhed. Denne tilgang er ikke specielt kristen ligeså lidt som Psalterets klage og lovsang er det, men begge bevæger sig indenfor en universel filosofisk og før-filosofisk spørgen, der optræder et eksistentielt og moralsk rum, hvori mytens og magts politiske og religiøse figurer transformeres til almenmenneskelige spørgsmål. Den moderne religionsfilosofis undren fremkaldes af det såkaldte ontologiske spørgsmål, hvorfor er *noget* og *ikke snarere intet*, men også af en undren over de *måder*, det værende er på, hvordan farver, livsyttringer, dyrearter og stjernetåger er i deres singulære engangskarakter, som Løgstrup har formuleret det. Genoptagelsen af metafysikkens spørgsmål hænger her sammen med en kritik af en re-duktiv, videnskabelig og positivistisk indstilling, der blænder af for en opfattelse af det givne som skabt og som en gave skænket af en al-lestedsnærværende magt. Om *det Uomgængelige* i verdens væren og dens indretning skriver Jakob Wolf i "Gud som magten og kærlighe-den" (Præsteforeningens Blad, 23. dec. 2011, s.1142–1147)

Gudsbegrebet udspringer af erfaringer. Det udspringer bl.a af den erfaring at vi er kastet ind i en verden, vi ikke selv har indrettet. Vi har ingen indflydelse haft på hvordan vore grundvilkår er. Hen over hovedet på os er verden indrettet som den er. Vi er ikke blevet spurgt om vi vil fødes. Eller om vi indforståede med at efter længere eller kortere tid skal vi dø. Vi er ikke blevet spurgt om vi er indforstået med, at det er indrettet sådan, at vi er udleveret til hinanden. Vi lever af at modtage livet af hinanden. Vi kan ikke tvinge andre til at elske eller anerkende os. Kærlighed kan ikke købes. Den er ufortjent, gratis. Vi er ikke blevet spurgt om der skal være sol og måne, fugle og dyr og ukrudt og jordskælv og sygdomme i verden. Livet går sjældent som vi kunne ønske det. Grundvilkårene er alt det vi ikke kan komme udenom eller bagom, og det er ikke så lidt, det afgør vor skæbne.

Afmagt og uselvstændighed erfares som en tilstand af utilfredshed, eksistentiel uro eller kastethed, der hos den væren, der spørger om værens mening, fremkalder spørgsmålet om den fortsatte opretholdelse af tilværen (Dasein), som Heidegger kalder *Sorge*. I eksistensens uro hører Jakob Wolf som Rudolf Bultmann et spørgsmål om det ubetingede, hjertets uro søger efter sit hvilepunkt, som Augustin formulerer det. De filosofiske beskrivelser af erfaringen af grundvilkårene udgør en forståelseshorison for spørgsmålet, om eller hvori denne afhængighed/afmagt er begrundet: er der en magt, som traditionelt kaldes Gud, eller er der, som eksistentialisterne mente, snarere intet og uden grund. På linje med Bultmann og Løgstrup handler religionen for Jakob Wolf om det, der undrager sig vores egen magt, og som vi er afhængige af på en måde, der ikke lader os være indifferente. Det er ifølge Hegel på en gang religionens og sandhedsspørgsmålets menneskelige oprindelse. Mennesket spørger efter grunden til sin uselvstændighed, "Religion ist nun eben dies, dass der Mensch den Grund seiner Unselbstständigkeit sucht; er findet erst seine Beruhigung, indem er das Unendliche vor sich hat".²⁹ Religionen er nærmere bestemt udtrykket for, hvad et folk (Israel, de gamle grækere eller de moderne europæere) anser for at være sandt, og således er religionen på linje med kunsten og videnskaben, en udfordring for filosofien, for så vidt som filosofien drejer sig om sandhedsspørgsmålet. Det gør den for Jakob Wolf og den tradition han repræsenterer, først og fremmest Løgstrup, men for mange samtidige er både religionen og sandheden forsvundet fra tænkningens horisont.

At transcendensen, det uendelige, melder sig som en eksistentiel spørgen og anfægtelse, er en hovedpointe. Uanset de bestemte religiøse eller kristne svar og forestillinger, deler den religionsfilosofi, som Kant, Hegel (og Schleiermacher) indvarsler, en forståelse af verden, som artikuleres i de bibelske skrifter, navnlig Jobsbogen, Prædikerens, klagesalmer eller hos nutidige filosoffer som Nietzsche og Heidegger. Først med spørgsmålet begynder verden i en vis forstand at eksistere og give mening for os. Ifølge Heidegger har dyrene ingen verden, men først mennesket som det logosbærende væsen har mulighed for at være i verden. Denne mulighed er tildækket, fordi mennesket i sin gennemsnitlige og daglige tilværelse viger tilbage for spørgsmålet. Derfor er

der brug for kunstnere og tænkere, der kan hjælpe den enkelte med at frilægge det.

I en meditation til Jobs Bog kapitel 10, har Luther givet et drastisk udtryk for sin undren over skaberværket, der yder modspil til den entusiasme, som Schleiermacher artikulerer med udsagnet "mir ist alles wunder", og hvor "universums anskuelsen af sig selv" i den religiøse erfaring er en momentan tilbagekaldelse af subjektiviteten, som svarer til det Freud forstår som dødsdrift. Det organiske livs længsel efter entropiens uorganiske spændingsløshed. Tanken minder en hel del om sansningens afstandsløshed i Løgstrups *Ophav og omgivelse*, men i denne konception anfægtes kosmofænomenologien og skabelsestanken af tilintetgørelsen. Jakob Wolf og Løgstrups skabelsteologi udfoldes på tilintetgørelsens præmis, erfaringen af det uvilkårlige rejser et fundamentalt spørgsmål om liv og død, væren og tilintetgørelse, der ikke kan besvares immanent ud fra erfaringen. Det glemmes ofte, at den bibelske udlægning af mennesket og verden som skabte adskiller sig fra samtidige antikke kosmologier. Skabelsesberetningerne forsøger ikke, som andre samtidige religiøse kosmologier, at afspejle antikke politiske, proto-videnskabelige eller mytologiske kosmologier. Denne forskel burde også gøres gældende i dag, når en bibelsk forståelse angribes eller forsvares ud fra moderne naturvidenskabelige teorier om verden. Det sidste kunne være relevant for at undgå afsporinger af debatten om intelligent design, som Jakob Wolf oplevede med bogen *Rosens råb* (se Ole Jensens bidrag i dette hæfte).

Luthers forhold til skaberværket er mindre andægtigt end Schleiermachers og mere på linje med Freuds tese om dødsdriften og den moderne realistiske litteratur. Luther undrer sig nemlig snarere over hvem i alverden, der har indgivet Gud den ide at skabe mennesket som hanner og hunner og hunnen med brystvorter og en åbning mellem benene. Hele forplantningens gåde: at en lille dråbe sæd bliver til kød, ben, blod, nerver og skind, finder han, er et grotesk "indfald" (som Løgstrup ville sige, men uden ironi og sarkasme). Luther finder belæg for sin kritik af skaberværket i Jobsbogen kapitel 10: "Har du ikke malket mig som mælk og ladet mig stivne som ost?" I alt hvad Gud har skabt har han nedlagt noget komisk. Hvis skaberen havde spurgt Luther til råds

²⁹ G.W.F.Hegel: *Philosophie der Religion I* (Frankfurt: Suhrkamp 1989), 308.

om menneskets forplantning, havde han rådet ham til at lade lerkulpen forblive ler, og ydermere til at anbringe solen midt på jorden som en lampe. Så havde det været dag hele tiden.³⁰

Hjemløshed og hjemlighed – Nietzsche og Heidegger

Den eksistentielle uro hænger sammen med en følelse af ikke at høre til, at være en fremmed for sig selv og sin verden, at længes tilbage til sin lerkulpe, måske, som den moderne litteraturs klassikere, Simon og Beckett på linje med Luther har fremstillet det. I "Den femte Bog" i Nietzsches *Den glade videnskab* (*Die fröhliche Wissenschaft* (FW) beskriver Nietzsche sin og vor egen tid som en overgangstid, og sig selv som en bro. Afskeden med metafysikkens og moralens Gud, som "Guds død" betyder, baner ifølge Werner Stegmaier vejen for en 'større' kristendom hinsides metafysikken.³¹ Hjemlasheden er et opbrud, der føles befriende "wo so vieles aufhört zu zwingen" (FW §356) "eine zerbrechliche zerbrochene Übergangszeit" i hvilken, "den is, der endnu i dag bærer, allerede er blevet meget tyndere. Der blæser en tøvind" (FW §377), og denne vind "er vi selv, vi hjemløse". Hjemløse er ifølge Nietzsche de mennesker, der har erkendt "Guds død", og som dermed har mistet et åndeligt fædreland, men som heller ikke mere søger efter et nyt hjemland. Sådanne hjemløse vil ifølge Nietzsche ikke mere have noget hjemland, – de har overvundet dette behov og er blevet "sat fri til nye orienteringer", herunder ifølge Stegmaier orienteringer mod en ny tilegnelse af kristendommen og religionen, en ny *Indøvelse i Christendom*, og således kan Nietzsches *Der Antichrist* læses som en parallel til Kierkegaards *Indøvelse*. Disse hjemløse vil ifølge Nietzsche med tiden "bryde isen og andre alt for tynde realiteter op." Men kristendommen er fortsat én af de isflager, som man endnu vil kunne holde sig flydende med, da den jo hævder, at troen er en druknendes halmstrå, og at Jesus kun kan ses af en druknende (Cohen). Guds død er uhyggelig og tve-

³⁰ Luthericitatet anføres som motto for Claude Simon, *Vejen i Flandern* (Arena: 1963), 91.

³¹ Werner Stegmaier: „Vergangenheit in der Zukunft: Nietzsches Nachricht vom 'Tod Gottes'", *Impossible Time – Future and Past in Philosophy of Religion* (Tübingen Mohr Siebeck: 2013), 33-44. Se også W. Stegmaier *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhliche Wissenschaft* (Berlin: De Gruyter: 2012).

dig, en tragedie af et hidtil uset omfang, som stiller store krav til den, der vil forstå betydningen heraf. En gammel dybt rodfæstet tillid er draget i tvivl. Nihilismens ankomst bekrives som en begivenhed med apokalyptiske træk som solformørkelse, hvor den fortrolige verden træder ind i en ufortrolig skygge. Begivenheden viser sig for de udvalgte, der har den rette mistanke og anti-tro, som dette skuespil kræver: "Für die Wenigen wenigstens, deren Augen, deren Argwohn in den Augen stark und fein genug für dies Schauspiel ist." FW §343. Det tyske *Argwohn* er en mere radikal mistænksomhed end *Verdacht*, der er rettet mod en bestemt genstand.

Usamtidigheden mellem begivenheden (Guds død (på korset)) og opfattelsen af dens konsekvenser er et centralt motiv i Nietzsches analyse af nihilismen som orienteringsløshed, som Heidegger har fremhævet i "Nietzsches Wort vom Todes Gottes" (Heidegger, *Holzwege*). Det skøre menneske er kommet for tidligt, vi er endnu for små til at kunne bære byrden af denne handling, at vi selv har slået Gud ihjel, denne uhyre hændelse er endnu undervejs (FW §125). Tabet af de gamle visheder indvarsler en tragedie, der i bakspejlet ifølge Stegmaier kan identificeres som det 20. århundredes verdenskrige og folkemord. Den femte Bog i *Den glade videnskab*, som er skrevet nogle år senere end de øvrige fire, er relativt upolemisk, afklaret og eftertænksom. Den berømte aforisme om Guds død (§343 FW) vidner om en filosofisk anstrengelse for ikke at trivialisere eller tabe spørgsmålet af syne, hvor med Guds død reduceres til en kliché (se også FW §125). Således kan Nietzsches udfordring til moralen og metafysikken forstås på linje med den rolle, som den bibelske klage – med eller uden musik – har.

Den næstsidste aforisme (§ 382) slutter med ordene "die Tragödie beginnt..." Så "hvad har det egentlig på sig med vor munterhed" (§343), og hvorfor titlen "den glade videnskab", hvis ikke som ironi? Den sidste aforisme, epilogen (§383), anslår imidlertid en anden tone, der knytter til vedtemaet *Musik des Lebens* (§372). Vi holder det ikke mere ud, "nok med denne dystre, ravnsorte musik", siger bogens ånder til dens forfatter, nu vil vi danse til musikken af en enfoldig landlig sækkepipe *einfältigen bäuerischen Dudelsack*. Epilogen lægger såle-

des op til *Prins fuglefris sange*, der er udgivet som et tillæg til bogen. Nietzsche vil have en Gud, der forstår at danse.³²

Nietzsche stiller flere spørgsmål, end han giver svar, men derved holder han filosofien vågen og spændstig som en bue, der vil være i stand til at sigte efter fjerne mål (se "Fortalen" til *Hinsides godt og ondt*). På lignende måde, har Heidegger fremhævet den filosofiske *spørgen* – spørgsmålet om spørgsmålet – som filosofiens forsøkratske væsen i sammenhæng med digtningens måde at gøre verden momentant hjemlig på: "to give to weary nothing a name and a place to dwell" eller med Heideggers foretrukne poet Hölderlin, "digterisk bor mennesket på denne jord". Digtningen og tænkningen er beslægtede former for en værensafdækning og sandhedshændelse, som åbner for den enkeltes erfaring og mest oprindelige muligheder for at være til.

For Heidegger er forholdet mellem verden (væren) og spørgen et svar på spørgsmålet, *hvad er filosofi?*, der griber bagom etablerede metafysiske svar. Det kan være godt at nærme sig den moderne filosofi gennem litteraturen, og på samme måde som Psalterets poesi ifølge Ricoeur og Luther er den afgørende åbning til at forstå, kritisere og gentænke teologiens abstrakte begreber og dogmer. Det narrative og poetiske sprog kan ofte gengive erfaringer og følelser, som går tabt i filosofiens argumentative diskurser, hvor det ondes problem mere bliver forstået som et logisk problem og ikke som et affektivt og praktisk spørgsmål om at forandre sig selv og om at kunne leve med lidelsen, som det religiøse sprog snarere er udsprunget af.

Spørgen – "hvor er mit hjemme hos mig selv?"

En yngre fransk forfatter, Kierkegaard-forsker og religionsfilosof Vincent Deleacroix (1969-) peger i en litterær form på spørgsmålets betydning i filosofien og for den eksistentielle meningsdannelse. Sideløbende med sine videnskabelige publikationer bl.a. en afhandling om Kierkegaard, kommentarer til og oversættelser af Kierkegaard (*Efterskriften* og *Indøvelse*), og et virke som professor i religionsfilosofi, har Deleacroix udgivet en række romaner, bl.a. en roman *Ce qui est perdu* over Kierkegaards biografi fra 2006. I 2008 modtog han det franske akademis store

pris for *Tombeau d'Achille*, og den 22. november 2013 forsvarede han særdeles overbevisende sin tre bind store afhandling om *At holde sig til sandheden: undersøgelser over subjektivitet, litteratur og religionsfilosofi* ved École Normale Supérieure. Den ene af de seks bedømmere, Kierkegaardeksperten Jacques Colette sammenlignede værket med en katedral med tre fløje, der føjede sig til den "mur", som hans første Kierkegaardafhandling *Philosophie Singulière* 2006 var.

Det værk jeg vil fremdrage her, *A la porte* 2004, det store gennembrud, cirka 100 små letlæste, men dybsindige sider, handler tematisk om filosofiens fortrængning fra den moderne verden, om sammenhængen mellem fremmedgørelse, ansvarlighed, etik og den menneskelige verden. Temaerne genkendes fra sokratiske tænkere som Hegel, Nietzsche, Kant, Lévinas, Kierkegaard, Heidegger og Pascal. Selvom nogle af disse navne nævnes, er bogen på ingen måde tyngt af indforståede lærde referencer, tværtimod, filosofien er som hos Kierkegaard koncentreret i Platons Sokrates på grænsen til at blive en Diogenes. Et af bogens centrale spørgsmål er helt enkelt *hvad er filosofi?*

Hovedpersonen er en næsten halvfjerdssårig verdensberømt filosofiprofessor, der ved et uheld, er kommet til at smække sig ude fra sin lejlighed en søndag formiddag i et øde Paris. Forlægget for denne person er ifølge Deleacroix hans egen mester (måltre), den kendte Hegel forsker Gérard Lebrun (1930–1999), som bogen hylder. Uheldet skete, fordi han til sin store irritation blev forstyrt af en underbo, den unge mand, som han havde lovet at følge til Saint Lazare banegården. Den gamle giver udtryk for sin ærgrelse, og den unge føler, at det er hans fejl eller skyld og ikke bare klodsethed, hvad der blot gør den gamle endnu mere irriteret. Hvad kan jeg gøre? *Qu'est-ce que je peux faire?* gentager han undskyldende, næsten som et metafysisk spørgsmål.

"Fortvivlelsen som overvældede ham i denne situation gav hans smukke ansigt et udtryk som Johannes ved korsets fod" – på fransk aux pieds de la Croix – er et ironisk selvpportræt af forfatteren Deleacroix, og denne reaktion:

forstærkede indtrykket af at stå overfor et universelt spørgsmål om menneskets og Himlens natur. Hans udtryk var ligeså lamslået, som hvis man uden forberedelse og til ham personligt havde overbragt meddelelsen om Guds død og som om der pludseligt havde åbnet sig en afgrund under hans fødder, der havde rystet hans inderste og frtaget ham hans dybeste visheder og efterladt ham med en

³² For dansens betydning hos Nietzsche se Alain Badiou, "Dance as a Metaphor for Thought", *Handbook of Inaesthetics* (Stanford: UP 2005) 57-71.

uudgrundelig metafysisk ensomhed, som han fra nu af ville dele med folk som Dostojevski eller Beckett (side 12).

À la porte, at stå ved sin indgangsdør, uden at kunne komme ind, at blive forstyret i sit *hjemme hos sig selv*, at blive smækket ude fra sig selv, fremkalder *irritation*, netop som han var ved at færdiggøre en artikel om Platons *Phaidon*. Bogens motto af Nietzsches er et spørgsmål fra Zarathustra "Hvor er – mit hjemme hos mig selv?" (Où est – mon chez moi?) og dermed er hjemløshed (*Unheimlichkeit*) anslået som dens tema, der udfoldes gennem de episoder og møder, hovedpersonen oplever på sin vandring, f.eks. da han på sin stamcafé nægtes kredit. Scenariet ændrer karakter og bliver gradvist et uvirkeligt drømmeagtigt univers i retning af en vandring i underverdenen, hvor hovedpersonen møder fremmede, der viser sig at være hans afdøde datter og søn (fortælleren). De er begge omkommet i en trafikulykke på motorvejen, tilsyneladende fordi de forbi-kørende lod som om, de ikke så det. Dermed anslås et andet grundtema: at først forpligtelsen over for den anden gør verden meningsfuld og hjemlig, hvad kan jeg gøre, ændres til fordringens hvad skal jeg gøre? Dette motiv, der genkendes fra Lévinas' etik, spiller sammen med ideen om spørgsmålets fundamentale verdensåbnende betydning i *De Dieu qui vient à l'idée*:

I do not at all think that a question – or, at least, the original question – is only a deficiency of answers. Functional and scientific questions ... and many philosophical ones – await only answers. Questioning *qua* original attitude is a "relation" to that which no response can contain, to the "uncontainable"; it becomes responsibility (Levinas, *Of God who comes to Mind*, side 86).

Det at kommunikere med de døde, skrive for disse, anføres (Delecroix *À la porte*, side 87) som en dybsindig tanke hos Kierkegaard, der ikke skriver for eftertiden, men for de døde:

Folk i disse nu tildeels næsten ubekjendte Farvande. Og for dem kan jeg jo skrive, trøstende mig ved det skønne Ord: Skriv! For hvem? For ... Afdøde, for dem, Du har elsket i en Fortid!- og i at elske dem vil jeg jo ogsaa træffe sammen med de Kjereste blandt de Medlevende (KG SKS 9 356)

Fra Kierkegaards *Papirer IV A 126* (943) har Delecroix hentet mottoet til romanen om Kierkegaard, *Ce qui est perdu*. "Ecris – Pour qui? –

Pour les morts, pour ceux qui tu aimes, dans un monde qui fut – liron!- ils? – Non!"

Den etiske andethed transcenderer skellet mellem døde og levende og "spørgsmålet om spørgsmålet" får derved sin metafysiske eller absolute karakter hos Lévinas og i romanen af Delecroix, der – i lighed med Salme 22 – ophæver skellet mellem de døde og de levende. Den unge mand, der får ham til at smække sig ude, viser sig at være den afdøde søn, så måske er den gamle filosof selv i virkeligheden død. Hvem er mest levende: de døde eller de levende døde, som han møder i Paris' gader og i den moderne verden, som han ikke føler sig hjemme i. Sokrates sagde om sig selv, at han i dødsriget ville blive ved med at stille de samme spørgsmål om det gode, som i livet havde ført til hans domfældelse og død.

Da han ber en tilfældig om at låne sig penge til en telefon, oplever han at blive betragtet som en hjemløs, der ignoreres. Han går ind i en butik for mobiltelefoner for at låne en telefon, men bliver koldt afvist af den unge ekspeditrice. En hel industri, der går ud på at kommunikere, mens den gestus at være menneskelig er fraværende. Forholdet til den unge telefonsælger udvikler sig, da de forlader butikken og går hen på en café. Hun viser sig nemlig at være hans afdøde datter, der i samtalen løb antager et drømmende og barnligt udtryk, som hun havde haft ved hver ny udsigt, der åbnede sig under en fælles bjergvandring. Den gamle forvandles selv fra en verdensberømt filosofiprofessor til at blive en virkelig filosof, der aflædt sin status og med sin nøgne krop som en anden Diogenes eller Sokrates bevæger sig ud på torvet, hvor han oplever selv at blive behandlet som affald. I de mellem menneskelige relationer opstår den skønhed og godhed, der ellers synes at være forrevet fuldstændigt fra den moderne verden sammen med de verdensåbnende spørgsmål. Tizians maleri *La bella Donna*, verdens smukkeste billede befinder sig pludseligt på toilettet i caféens kælderregioner, hvad der forstærker den drømmeagtige kulisse, det søndagsøde Paris.

Hvad kan jeg gøre? – ændres til fordringens *hvad skal jeg gøre?* som i lignelsen om den Barmhjertige samaritaner, hvor det at komme den nødstedte på gaden, den forulykkede ved motorvejen, til hjælp er at blive næsten for den anden.

Da den gamle tønder endnu en cigaret, spørger den unge telefonsælger, om han ikke er bange for at dø? Er filosofien et middel imod

angsten for at dø? I sit svar udvikles en forståelse af spørgsmålet, hvad er filosofi? Når filosofien – som i dag – er forsvundet, vil der ikke være andet end universel angst og fortvivlelse, selv kunsten vil ikke kunne frelse os. Men hertil siger pigen, at hun selv er bange for at dø, ikke for døden, men at befinde sig alene forladt i en bilulykke, og se de andre køre forbi uden at standse. Selv min bror ved siden af mig kunne ikke gøre noget. Det jeg måske i virkeligheden er bange for, siger hun, er følelsen af det virkelige uigenkaldelige (det reelle), den virkelighed, man ikke kan stille noget op med, og hvor den ene ikke kan hjælpe den anden. Jeg er ung, mit liv er et væv af drømme, jeg kender ikke det irreversible, og det gør mig virkeligt bange (side 69). Filosofien slukker cigaretten. Måske findes der noget der er værre, at leve i denne verden er måske ret slemt, og man bliver dræbt temmelig radikalt og beskidt. Men filosofien, kan den da hjælpe mod dette onde, vil pigen vide. Ja, det tror jeg, svarer den gamle – men bliver afbrudt af en anden café-gæst, der fremturer med spørgsmålet, *filosofi* hvad er det? Den gamle bekræftes i, at verden er ham fjendtlig stemt, at mennesker ikke er værd at omgås – men pigen insisterer *hvad er filosofi?* og den gamle, der nu er blevet transformeret fra professor til en gadefilosof som Diogenes og Sokrates, udfolder et svar i en ramsaltet analyse af samtidens åndløshed.

Da folk stillede dette spørgsmål til Sokrates, havde selv hans modstandere endnu en anelse om hvad filosofien var, men i dag ved ikke engang de, der forsvare filosofien, hvad den er (side 70). Man tror det er et slags ungdommeligt tidsfordriv, der ikke passer sig for voksne mennesker. Uvidenheden og misforståelse er så udbredte, at arbejdet er næsten uoverstigeligt – det, der fylder folks hoveder, forhindrer dem i at kunne forstå spørgsmålet, og verden giver dem heller ingen muligheder: til trods for deres ubeskrivelige materialisme, er menneskene fuldstændigt des-inkarerede (u-inkarerede) – de er fuldstændigt abstrakte væsener, der ikke bebor nogen som helst verden – det er ikke alene ideerne, der er dem fremmede, det er verden selv, der er det. Jo mere de tænker på at beherske den, jo mere de faktisk behersker den, jo mere er den blevet dem fremmed. De tror, at de har hjemme overalt, men de bor i virkeligheden ingen steder. Løvnrigt interesserer det dem slet ikke at stille spørgsmål, de befinder sig foran døren til selvet (side 71).

Men du er så helt anderledes end disse, siger han til pigen, overfor dig vil jeg godt forsøge at besvare spørgsmålet (side 71-72) Jeg vil sige, at *filosofere* er at *forstå* ... men er det da ikke det, videnskaberne gør? Nej, videnskaben forklarer og forsøger at beherske, men den forstår intet. Det er ikke dens formål, og hvorfor? I modsætning til hvad videnskaben selv tror, så interesserer den sig slet ikke for spørgsmålene, kun for svarene (side 72). Men man forstår kun ved at spørge, det er meget simpelt. Denne måde at spørge på er ikke noget indledende, forbigående, der skal ophæves i svarene. Her er spørgsmålet det væsentlige. Filosofien vil ikke beherske eller forklare, men *forstå* den verden, vi er i og forstå os selv i den. Hvilken mening har den – for os – og hvorledes *findes* verden – for os? (side 72). Når man spørger på den sande måde, lader man samtidig denne mening komme til syne i sin spørgsmål eller rettere: *meningen bliver til i spørgsmålet*. Verden eksisterer kun gennem de spørgsmål, man stiller den, det er *forståelse*, og således er spørgen og verden uadskillelige. Hvis man ingen spørgsmål stiller, har verden ingen mening, ja den findes ikke. Derfor findes der ingen verden for dyrene, ligesom der heller ikke findes nogen verden for de degenererede dyr, vi selv er blevet til (side 72). Og, mademoiselle, det er forfærdeligt, for så knuser den os med hele vor glemsels magt, den spærre os inde og reducerer os. Den pulveriserer os (side 72-73). Men de der lever nu, ignorerer den fuldstændigt, og de lever som fremmede eller lejere i deres eget livs huse: De lever i en absolut fortvivlelse, der er så meget mere absolut, som deres uvidenhed om, hvad der gør dem nedtrykte. Du tror, siger han til pigen, at når folk har et tomt blik, i metroen fx, at det så er fordi de er trætte efter deres arbejde og af deres daglige bekymringer (side 73). Det er sandt nok, men denne tomhed, træthed og deres svimlende udmattelse kommer af noget andet, der er langt mere skjult for dem. Alt det andet er blot konsekvenser af den egentlige fortvivlelse: deres bekymringer, tyngende ørkesløshed, ustadighed, det, der udmatter dem, er, at de prøver at udfylde tomheden, men tomheden er total. Og de ernærer sig ved hadet til og foragten mod dem, der fortæller dem det. Nogle af dem ender med *virkeligt* at opdage den tomhed, de bevæger sig i, og så bliver de gale, og man spærre dem inde, som nu den herre, der sidder der. Han har i månedsvis plaget mig med sin enerverende spørgen med det formål at få mig til at blive ligeså skør som ham (side 73).

Ved denne svada antager pigen et drømmende, men nærværende og koncentreret udtryk, et spor af en barndom, der har taget til i tyngde og alvor, men bevaret noget blødt, et udtryk hun for eksempel havde, når hun, som barn, under deres bjergvandring, pludselig på en omvej stod overfor et helt nyt landskab, en ny horisont, som hun ville betragte i lang tid (side 73-74). Mennesker siger hvad som helst, men de siger ingenting, fortsætter filosofien, når *anything goes* har alt den samme eller ingen betydning, men *du* er anderledes, siger han til den unge kvinde, du vejer dine ord, du siger noget, overfor dig føler jeg mig træt og gammel, du, som ikke bliver ældre, siger han, du undslipper ikke din frygtelige død, men at fortsætte med at leve er heller ikke så nemt. En af de ting, der smerter mig mest, er, at netop du virker så godt rustet til at møde denne verden (side 74). Du er stærk og beslutsom, men du har ikke ofret din munterhed. Jeg ved ikke om filosofien i virkeligheden interesserer dig, men alligevel bliver du ved med at stille mig spørgsmålet, og det er et alvorligt spørgsmål for dig. Du virker stærk, når du stiller dette og andre spørgsmål. Du anstrenger dig for at forstå det, som andre betragter som svaghed og manglende tilpasning. At denne verden til sidst har sat sig for at få dig til at forsvinde så brutalt, det overrasker mig til syvende og sidst ikke, men, du ved, det som følger efter, er endnu værre (side 75).

Konklusion

Romanens filosofiske dialoger tangerer det poetiske og apokalyptiske, men uden ligefrem at bryde ud i lovprisning og musik som Ps 22. Lovsangen i anden del af salmen fremsættes som et løfte, der transcenderer dialektikken mellem spørgsmål og svar, hinsides spillet mellem fravær og nærvær, og skellet mellem fjender og venner, levende og døde. Salmen indeholder en række elementer, som forskningen tilskriver apokalypikken, og som er tegn på gudsriges frembrud. I Markuspassionen suppleres dette med kosmiske anomalier som jorden, der ryster, tempelforhængen, der rives itu. Gudsrigets frembrud manifesterer sig her som i Salme 22 i temaet med den retfærdiges lidelse, som reddes fra fjenderne, døden gennem opstandelsen. De fortalte begivenheder ikke blot citerer eller opfylder, men ifølge Ricoeur *ik/læder* passionen sig som nævnt salmens bevægelsen mellem klage og lovsang. Således bliver poesien til prosa, fortolkende genfortælling eller Midrash. Først

Passionen afslører derfor ifølge Ricoeur, at Salme 22 er en juvel, der har ligget skjult i sin æske. Først her bliver den klagende retfærdiggjort i sin klage til Gud over at være forladt, og, tilføjer Ricoeur, vi bliver også bekræftet i, at klagens spørgsmål ikke besvares med hverken de historiske eller de profetiske traditioners teologi, der tværtimod har forsøgt at nedtone den klagende spørgen. Tolkningen af lidelse som straf for synd fremstår i dette lys som utroværdige teodiceer. Gåden med *den skjulte Gud* kræver et andet mere gådefuldt svar, end de moralske og logiske pseudosvar, nemlig den lidende og stedfortrædende Messias, som også er det centrale tema i Lévinas' etik. Dette sammenholder Ricoeur med *kaldet til en personlig og fælles praksis*, som består i medmenneskelighed, medfølelse (compassion) "i forhold til menneskelige brødre og søstre, der ofte ikke i så høj grad er *skyldige*, som de er *lidende*." (Ricoeur, *Thinking Biblically*, 232).

Farven blå – som musik

Ovenfor har jeg berørt musik og dans, og du har selv, Jakob, taget den folkelige musik op i din bog om Lars Lillholt, der jo spiller en landlig violin helt i stil med Nietzsches sækkepipe *bäuerische Dudelsack*. "Give det blå tilbage til det blå" lyder en central strofe herfra. Farven blå konnoterer umiddelbart en bestemt slags poesi og musik, blues og den portugisiske variant *Fado'en* (suadade), som du selv er en kender af. Engang for nogle år siden udvekslede vi tanker om dette emne, og jeg anbefalede dig at lytte til C.V. Jørgensen. En af hans sange hedder "Blåt blod til alle på Blågårds Plads". Det blå er på en gang den kongelige farve og sorgens metafor som "blå Angelus" (som Marlene Dietrich i *Der Blaue Engel*) og som "sorgens kåbe", der i en sang af C.V. Jørgensen indhyller de hjemløse på Blågårds Plads. Det er fornemhedens farve, der her kalder på en singulariseret stedfortrædelses etik, hvor enhver skal betragtes som en fornem som "hin enkelte" – "alle her er som en af os" – med blåt blod. Det er et af flere punkter hvor Nietzsches etik foregriber Lévinas kombination af "spørgsmål uden svar" med min nabo, som C.V. Jørgensen synger om i en anden af de sene sange "mit livssyn er ude at svømme min nabo er gået til ro, og jeg savner dem begge to".

Hvorfor musik og sang som religionsfilosofiens medium? I sin essayroman fra 2012, *Chanter reprendre la parole* (Sangen tager ordet) en bog på 330 sider, gennemspiller Vincent Delecroix denne glemte, men arkaiske forbindelse mellem sangen og fortryllelsen (*enchantement*) og dermed religionens oprindelse i musikens ånd. Paul Ricoeur og Günter Bader minder om Psalterets (glemte?) betydning for kristendommen og den systematiske teologi, for forståelsen af sonderingen mellem Loven og Evangeliet, Toraen og Passionen hos Luther. Uden denne påmindelse se får Nietzsche ret i sin modstilling af *Tragediens fødsel af musikens ånd* overfor kristendommen, som han i sin nye fortale til værket i *Ecce Homo* i tilbageblik på den første afhandling af *Moralens oprindelse* beskriver som "kristendommen født af ressentimentets ånd." Før ordet og tanken er sangens fortryllelse, Dionysos eller den korsfæstede. Det har Jakob Wolf sans for i sin bog om Lars Lilholt *Hvor kommer sangene fra?* – *I Lars Lilholts univers* (Hovedland 2005). I denne forståelse bevæger han sig formentlig ud over den kunstforståelse som Løgstrup selv har udfoldet, og som mig bekendt primært handler om malerkunsten, poesien og prosaen, men hverken om musikken eller skulpturen.

Respons – Jakob Wolf

Af Jakob Wolf

Jeg vil først og fremmest gerne sige tak til mine kolleger for at have foranstaltet et fødselsdagsseminar for mig i anledning af min tresårs fødselsdag i 2012. Og jeg vil gerne sige tak for, at indlæggene fra dette seminar nu publiceres i dette nummer af Fønix. Mine kolleger har måttet sætte tid og kræfter af til dette seminar, og jeg ved, hvor møjsommeligt det kan være, da vi alle som universitetsansatte konstant lever under et hårdt pres fra opgaver og forventninger til os. Jeg er meget taknemmelig for den ære, de har vist mig med dette seminar, og for disse artikler, der blev resultatet af det. De tager udgangspunkt i min egen tænkning og er udtryk for en solidarisk med-tænkning, hvilket virker stærkt inspirerende for mig. Noget af det vigtigste, vi kan være for hinanden, er at være til inspiration. Artiklerne inspirerer, fordi hver eneste sætning i dem vidner om ikke alene højt niveau, men også nærvær. Kan jeg andet end blive glad for at have haft sådan en lærer som Ole Jensen og at have sådanne kolleger på min arbejdsplads!

Da jeg skal forsøge at være forholdsvis kortfattet i min respons, vil den begrænse sig til at besvare de spørgsmål, der stilles direkte til mig af Ole Jensen, og til at kommentere Arne Grøns kritik af min opfattelse af forholdet mellem lisytring og person. Claudia Welz' og Carsten Pallesens artikler indeholder ikke direkte spørgsmål, men er snarere kommentarer til mine refleksioner over det ondes problem. Det er nogle af de mest tankevækkende kommentarer, jeg endnu har modtaget til især min bog *Johns tårer*.

Respons til Ole Jensen

Ole Jensen stiller mig i sin artikel fire spørgsmål. Første spørgsmål, der egentlig er to spørgsmål, lyder: a) *Går det an at tale om kraften til at være i stedet for magten til være?* b) *Er Løgstrups værensmetafysiske ræsonnement deskriptiv metafysik? Og hvis ikke, hvad er det så?*

Oles problem med ordet "magten" er, at han mener, man uvilkårligt hører det som en personifikation, hvilket får ordet "magt" til at ligne ordet "Gud" for meget. Det gør man ikke med "kraften". Jeg må sige, jeg har lidt svært ved at høre forskellen. Men gør det noget at høre en